

## الغزالي... ذلك المجهول وبين تأثيره وتأثيره ، وبين أنصاره وخصومه

عبد الرحمن الفاسي

أذكر من مجالس العلم بجامعة القرويين، أن الشيخ المدرس كان إذا حاول أن يبين عن علمه الجَم، وعن اطلاعه الأوسع، تتالع بعنقه ليعلن فصل الخطاب في هاتين الكلمتين الخفيفتين في اللسان، الثقيلتين في الميزان: « قال حجة الاسلام الغزالي في الاحياء »<sup>(1)</sup>، ويبدو أن مصنفات الغزالي لم تكن رائجة يومئذ، ونادرا ما كان يذكر اسم « المستصفى ». أما بقية كتبه ولا سيما الفقهية فلم تكن يومئذ في متناول العلماء، وقد كان عمدة الشيوخ أبو الجمال عبد القادر الفاسي معنيا بالنقل عنه، ولاسيما في علم الكلام.

وقد اعتاد السمعُ طيلة مسيرة دراستي هاتين الكلمتين الخفيفتين،

حتى إذا وصلتُ في المسيرة الى دراسة التاريخ دهيت — ويا للهول — بالحولية التاريخية تتالع بتسجيل جريمة احراق كتاب الاحياء، وأن أحد الفقهاء الصلحاء وهو الشيخ ابن جرّهم دفين مطرح الجلة بفاس، أوعز لولاة الأمر بها، والامام المازري والطرطوشي أصدرنا من وراء الحدود التصديق والفتوى بها، وظهور الفقهاء كان نافذا بالعدوتين، وكتابه الاحياء أُلقيَ به طعمة للنيران في ذلك الفردوس، فتصاعدت ألسنة النيران، في كل من قرطبة و المرية وفاس، ثم سرعان ما حلت المتناقضات في العدوتين، فأعيد الى الغزالي اعتباره، ووقع عليه الاقبال ونشر نشرا بالبعث من ركام رماد النيران، وقد كان هذا الانقلاب من مَهْدي الموحدين الذي روي أنه لقي الغزالي ببغداد، ونقل اليه فاجعة الاحياء، فدعا على الحارقين ودعا له بالوصول الى مقامات المالكين، وعلى كل حال فهو تدبير يقضي بمثله قيام دولة على أنقاض أخرى، إن لم يكن كما قيل اخلاصا لعقيدة في الفكر و الدين .

ومنذ عهد الدراسة اتصلت مطالعاتي بآثار هذا الامام، فكنت أتوغل في أخطود متناقضاته هنا وهناك ومن ثم ظل مجهولا معروفا عندي الى حد اليوم.

وقد عرفت أن صاحب الاحياء ينزع بأصله الى تلك الكتلة العجمية التي قال عنها المؤرخ ابن خلدون : « إن أهلها أكثر حملة العلم في الاسلام »، وقد كانت قولته — اذا صدقت الذاكرة — عنوان فصل بعينه. في « المقدمة »، وهناك حديث مروي بهذا اللفظ والمعنى، ولكنه لم يُعد في الصحاح، والمضمون حق لا غبار عليه وبلا مرأ.

وعلى كل حال فقد كان أول العجب من أمره أن عمره قد أشبه بقصره عمر الورود كما يقولون، فقد ولد سنة 450 هـ / 1058 م في الطابران قسبة طوس بخراسان، وأخذت السنون تسرع به خطواتها لتدفع به نحو صراع شك ويقين إلى مسقط رأسه في العام الخامس بعد الخمسمائة (501 هـ / 1111 م) حيث أبرد الحمام قلبه بعد ما أبرده اليقين الذي كان يطلبه بلهفة وجهه جهيد، على مدى الطول القصير لهذه الحياة، فاستراح بجريئة الانقطاع، ولكنه ما أراح صراع الخصوم والأتباع.

ومن تمام هذا العجب أن صغر حيز هذه الحياة قد وسع في شخصية الغزالي شخصيات لها أبعاد وأغوار، وكل واحدة منها تطاول الأخرى، وتمتاز عنها بخصائص ومقومات، من بينها في هذه الشخصية الغزالية الفيلسوف الصوفي، والصوفي الفيلسوف، وقهرمان البيان والبيان، والوحيد بين رجال التصوف الذين شَرقت أعلامهم بالابهام، فكان حقا ظلما في إشراق، كما وسع هذا الحيز القصير من حياته شخصية قطب الأقطاب بين الثلاثة الكبار الذين أقاموا لمدرسة الكلام الأشعرية رفيع العماد.

واستوعبت هذه الحياة القصيرة أيضا ذلك المعلم المخطط الذي أقام بالتصوف التعاليم الدينية والأخلاقية لينمي الاحساس الديني بإطلالة على عالم الحقيقة الذي شقيت في الطريق إليه أعمار، وتاهت في منحرجاته همَم، وتقطعت أنفاس، وبذلك ألقى الضوء على أهمية الآراء الصوفية في تهذيب الأخلاق، ونفذ إلى القول، بأن التربية يجب أن تتناول الأرواح والعقول والأجسام، وبصوفيته وضع قواعد السلوك لكل من المريدين وطلبة العلم والمصنفين فيه، والتصوف هو الذي أوحى إليه الكثير من فيوضات علمه،

وما سَوِّدَ وَيَبُّضَ من تأليفه، كما أن تصوفه أسند مجادلاته الكلامية، كما نرى مثلاً منها واضحاً في تقرير موقفه من مشكلة العالم، ودليله في استحالة قدمه، وهي من القضايا التي طالت فيها أنفاس ابن رشد في رده على دليل الغزالي المعروف بدليل الشفع والوتر، هذا إلى أنه أَلَفَ في جل فنون عصره ما وصل إلى حد أربعمائة (2) في ذلك العمر القصير من غير تقليد أو ارتباط، أو النزوع بتفكيره نحو فرقة من الفرق، أو مذهب خاص، وذلك ما بَوَّأ له بين كثرة كثرة من الخصوم والأتباع.

ويلاحظ من قصة حياته أن روحانية التصوف أو « الزهد » إن أردنا التعبير الصحيح عن حقيقة الحالة التي قدرت له في هذا الحين، أخذت تتسرب إلى نفسه منذ نشأته الأولى في جو أسرته، حيث إن والده لم يكن يظفر بمسكة عيشه إلا من مدخول غزل الصوف وبيعه، فكان ينجذب إلى صحبة القانعين النساك، ويغدو إلى مجالسة المتفقهين والزهاد، ويميل إلى مجالس الوعاظ، ومرحلة الطفولة تعتبر الأولى في خلق التطبع التلقائي بنشأة الطفل في حجر الوالد الفقير المتزهد، والانطباعات الطفولية تظل محفوظة في الأذهان، كالنقش على الحجر كما يقال، وعندما أدركت والده الوفاة، أوصى أحد أصدقائه من أهل الخير والتصوف بولديه محمد وأخيه أحمد وهو الأكبر، وأودعه مُسَكَّة من مال، لتبليغ ولديه مسلك التفقه الذي كان يأمل أن يسير فيه ولداه الناشئان، ونفدت بُلْغَةُ المال المودَّع عند الوصي لهذه الغاية، وما كان للْبُلْغَةِ وهي مجرد مُسَكَّة أن تبلغ إلى نهاية المطاف، فأخبرهما بجلية الواقع، ونصحهما بالتوجه إلى إحدى مراكز العلم، وكانت يومئذ في كل عواصم دولة السلجوقيين الذين امتاز عهدهم بالتحضر والعمران، وتشجيع العلم والعلماء، فانبثت في أرجاء دولتهم معاهد العلم التي تُوجِّت باسم وزيرهم

نظام الملك، ومن أشهرها نظامية بغداد، ونيسابور، و « بلخ »، والمدرسة الحنفية ببغداد. والمعروف أنهم أقاموا هذه النظاميات على العقيدة السنية، والمذهب الحنفي وذلك لمجابهة ونقض نزعة الفاطميين الاسماعيليين المعروفين في لسان الغزالي بالتعليميين والباطنية، كما عُرفوا بالسبعية نسبة إلى إمامهم السابع موسى الكاظم، وقد كانوا يومئذ قد ملكوا مصر، وبنوا جامع الأزهر لغرض توسيع دعوتهم ونشر ألويتهم على سائر الأوطان، وقد أدرك الغزالي في عهد «ملكشاه» ( 465 هـ / 485 هـ ) ابن « الب أرسلان » المعروف بهيمته في تشجيع العلم ونشر الحق عهداً أشعّ بالعديد من الأسماء والأعلام<sup>(3)</sup> الذين كانوا زينة عصره، وأضاء باسم الغزالي واستنارت به النظاميات. وبرحيل الأخوين إلى إحدى هذه المراكز تأمّن عيشهما، واتصلت دراستهما على نحو ما كان يؤمل والدهما، ويرجو الوصي عليهما، وإن مرحلة تحت رعاية الوصي الصوفي لتُعدّ مرحلة أبوية ثانية بعد الأولى في ظل والدهما، وفيها ترسخ التطبع التلقائي في رحاب الفطرة في صورة الرضا بعيشة الكفاف الذي نشأ عليه.

وقد كانت الفترتان معا مرحلة أولى في دراسة الغزالي وأخيه التي لم تكن تتجاوز طرفاً من الفقه والأدوات العربية الموصلة اليه، والشيخ المذكور في مختلف المصادر هو الفقيه الرادكاني الطوسي، وعندما نصّحهما الوصي بالرحلة لطلب العيش والدراسة إثر نفاد ما بيده، قصد الغزالي « جرجان » حيث يقول السُّبكي في الطبقات إنه قصد أبا نصر الاسماعيلي<sup>(4)</sup> وعلق عليه « التعليقة » ثم عاد إلى طوس، وبعدما استظهر الغزالي من سنة 470 هـ إلى سنة 473 هـ « التعليقة » دخل نيسابور للجلوس إلى أبي المعالي عبد الملك الجويني زعيم مدرسة الشافعية بها، وأحد الثلاثة مؤسسي

الأشعرية، ورئيس المدرسة النظامية، فلازمه الغزالي الذي كان مؤهلاً بما استظهر من « التعليقة » ليأخذ عنه الفقه، ثم أصوله والمنطق والجدل، بعدما كان أخذ أيضاً عن الشيخ الاسماعيلي طرفاً من الفقه، فارتوى وتزود من الجويني بالمقارنات الدينية، وعلوم الشرع بوجه عام، ويبدو أن علم الكلام كان مما يتدارسناه لا سيما وقد كانت مخايل التجديد قد ظهرت على الغزالي، وهذه المدارس كانا متشاركين في بناء العقيدة الأشعرية، وظلا على احتكاك، كما هو معروف من مخالفة الغزالي للأشعرية في بعض الآراء، ومن الملاحظ أن همة الغزالي لم تتعلق بدراسة الحديث مع أن نيسابور كانت تعقد فيها مجالس الحديث التي يتقاطر عليها الطلاب، وتخرج منها عدد كبير من الأئمة، ومن أشهرهم الحافظ الامام أبو علي الحسين بن علي النيسابوري، ومن ثم لم تكن للغزالي مشيخة في الحديث فضلاً عن الإمامة فيه، حتى إن أخذ الحديث عن أبي سهل المروزي لم يكن من اهتمام مؤرخيه. وكان شيخه الجويني يقول عن تلميذه النابغ إنه بحر مغدق، وقدمه لمساعدته في التدريس بعدما عاين براعته في العلوم الشرعية، ومع علو درجة الأستاذ وسمو عبارته في النطق والكلام، فقد كان لا يصفى نظره فيه، فيمتعض لنبوغه، ويظهر التنويه به ويبطن الغيرة من تلميذه النابه الذي ظهر إباؤه على أستاذه في سرعة العبارة وقوة الطبع، فتدفعه هذه الغيرة الى الملاحظة واستنكار تصدي التلميذ للتصنيف، ويروي ابن الجوزي في « المنتظم » في حوادث خمس وخمسمائة أن الغزالي حين قدم له كتابه « المنحول في علم الأصول »، التفت اليه الجويني قائلاً : « دمغتني وأنا حي، هلا صبرت حتى أموت ؟ »، وهي عبارة تدل على أن نبوغ الغزالي قد كان من فلتات الطبيعة التي أثارت غيرة زعيم المدرسة الشافعية على تلميذ منسوب اليه ومتخرج به، ومتأثر بسلوكه وأخلاقه، فكان مثله مناظراً محجاجاً وناقداً جريئاً، ولم يُبعد السبكي في

« الطبقات » حين وصفه بالضرغام الذي تتضاءل الأسود بين يديه، فهي عبارة تعبر عن حقيقة ما كان ، وليست من مطلق المجاز في التعبير عن سعة العلم، بل تعني أيضا ظهوره وقهره الخصوم في المناظرات، ولكن التلميذ الذي استمر في التوسع في العلم، قد ألوت به استعداداته إلى ما هو أوسع من هذا الطريق، فأخذ ينتابه القلق شيئا فشيئا على مراحل ودرجات، وذلك ما يدفع الباحث الى القول بأن لملاحظة الشيخ الجويني على تلميذه المتصدي للتصنيف وهو ما زال في طور مساعدته على التدريس، يمت بسبب إلى ظاهرة بداية تجديد التلميذ في التدريس والتصنيف، ويستشف من قصة كتابه « المنحول » حين قدمه الى شيخه.

وقد أنهت وفاة الجويني عام 478 هـ عهد الطلب الذي بدأه الغزالي وهو ابن العام الخامس عشر بمسقط رأسه « طوس »، وإذا نحن تجاوزنا ظواهر التأثير الروحي التي تلمحناها في حضن والده، ثم في ظل الحياة الروحية التي كان الوالد ينظر إليها في الوصي على ولديه، فإن الباحث لن يستطيع التأكد من تأثره، أو بمبلغ هذا التأثير من زهد شيخه الجويني بالرغم من أن التصوف معدود عند بعض مؤرخيه بين مقروءاته عليه، فلم يكن أخذ الغزالي عن الجويني ليتجاوز النظريات، وليس بالأخذ الروحي الذي نقصده، لا سيما والجويني في عداد المتكلمين أظهر منه في الصوفيين، ثم إن الغيرة التي طغت فيه، فسلق بلسانه تلميذه، الغزالي بقوله : « دمغتني وأنا حي، هلا صبرت حتى أموت ؟ » تتجافى مع الروح الصوفية، وأيضا فإن بادرة القلق التي انتابت الغزالي في عهد ملازمته للجويني هي من ذاتية الغزالي، كما تظهر في نص طالعة كتابه « المنقذ من الضلال »، التي أجاب فيها سائله في موضوع اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة

في المذاهب حيث كان جوابه الاخبار بأن التعطش الى درك حقائق الأمور كان دأبه في عهد مبكر من حياته وغريزة في جبلته، وكان القلق في نص « المنقذ من الضلال » باديا في روح العرض، وفي هيجان نفسه وتردد أنفاسه في تعداد المذاهب والفرق، وبيان تباين الملل والتحل، فكان حريصا على العثور على سر كل باطني وكل فلسفي، وكل متكلم وكل صوفي، وكل زنديق معطل، ولا شك أن هذا القلق كان مرهضا بظواهر مقبلة ظهرت على عهد ملازمته للجويني في مبادرات التحرر من التقليد، والجنوح الى التجديد في التصنيف الذي استكبره الشيخ على تلميذه، وربما أيضا في مساعدته للتدريس، مع انتباهه بطبيعة موضوع التجديد الى حال طلبة عهده، والفقهاء الذين تعلقوا بالحياة الوديعية الخافتة، وبما هم عليه من قناعة بالكتب الميتة، هذا الى اختلاف الفرق، واصطراع المذاهب، والبحث في هذا مما مارسه في عهد صباه، كما هو في نص « المنقذ من الضلال ».

وما قيل عن التصوف يقال عن الفلسفة، فليس للجويني فيها مشيخة، وإنما كان الغزالي يتطلع في عهد صباه الى الوقوف على كنهها كما في « المنقذ من الضلال »، وما قيل عن دراسة مبادئها على الجويني، لم يقل به غير قلة من المؤرخين، وربما انفرد به السبكي. وذلك ما يشير الى أن الأكثرية زكت قول الغزالي في « المنقذ » أن ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية، ويقصد بالمذهب مذهب الفلاسفة، ثم يزيد « فثمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير الاستعانة بأستاذ »، فكما لا يعرف له أستاذ في علم الكلام لا يعرف له في الفلسفة أيضا إلا في علم السبكي، ولو أن بعضهم يقول إنه أخذ في قراءتها بل والتصنيف فيها وهو في نيسابور، والمقصود أن المشيخة غير واردة



( الاتحاف ص 30 - 17 ). ومن ثم فإن شك الغزالي في مرحلة ما قبل تحصيل الفلسفة لا يخرج عن دائرة القلق الذي يمكن أن يتلاشى أو يستغلظ بعد حين، وذلك ما سنستقبله عند الكلام على عواقب ونتائج التحصيل.

وهكذا فكل ما يبقى للجويني من المشيخة إنما هو فضل الملازمة التي نمت بضاعة الغزالي العلمية، وهي بضاعة علم مادي، كما يعبر الغزالي ولكن هذه الملازمة من عام 465 هـ إلى 478 هـ قد بذرت فيه بعض مقومات طبع شيخه، كالجرأة على الحجاج والنقد، والاعتداد بالنفس، والجنوح إلى التجرد بالاجتهاد في الرأي، وطلب الحق عن طريق النظر، على حد قول الغزالي في كتابه « ميزان العمل » الذي يعتبر وكأنه متمم لكتابه « المنقذ من الضلال » حيث يعتمد فيه أحيانا إلى تسجيل إحساساته الخاصة التي امتاز بها هذا الكتاب.

وهكذا فإن الشيخ الروحي الذي يعتد به بعد والد الغزالي والوصي عليه، والذي دفع الغزالي إلى حياة قلبية زاهرة هو الشيخ الزاهد أبو علي الفضل بن محمد بن علي الفارمذي<sup>(5)</sup> ( ت 477 ). وهناك شيخ ثان له جاء ذكره عند الشيخ مُرتضى في « الاتحاف » مما وجد بخط الزاهد قطب الدين الأربيلي وجاء فيه : « قال حجة الاسلام الغزالي كنت في بداية أمري منكرا لأحوال الصالحين، ومقامات العارفين، حتى صحبت شيخي يوسف النساج بطوس، فلم يزل يصقلني بالمجاهدة حتى خاطبت بالواردات، فرأيت الله تعالى في المنام الخ... ». ثم ذكر حوارا بينه وبين ربه، وهي رواية عن الغزالي يصعب التصديق بها، والمهم أن صحبة هذا الشيخ كانت بطوس أي

أنها كانت في أخريات حياة الغزالي، لأن حياته الأولى بطوس كانت على عهد الصبا، فلا تصل به إلى مثل هذه الصحبة. ونقل الشعراني في أجوبته بعض مجاهدات الغزالي التي يمكن تلقيها بالتصديق. وأما الشيخ أبو الفضل الفارمزي المذكور فصاحب طريقة أخذها عن القشيري. وكان المتصوفة في عهده يُعرفون بدوي الخرقاء. وهذا الظهور بهذا الشعر يهدر روح الصفاء الذي نشده شيخه القشيري في مقدمة رسالته بعدما طغى الزيف والتطرف، وزال الورع، وأخذ يسود التحرر من الحلال والحرام على متصوفة الزمان حتى ثار عليهم الفقهاء ثورة عارمة، ومن ثم كان كلام الشيخ القشيري في مقدمة « الرسالة » تنديدا بلهجة خرجت عن طبيعة الصوفية الهادئة في الارشاد وفي المناظرات، وتلخصت المقدمة في الدعوة الى الوقوف عند حد الشريعة التي هي نقطة الابتداء في الطريق الصوفية، وهي الالتفاتة نفسها التي حدثنا الغزالي عن بواكيرها وهو في ريعان عمره، بتفحص العقائد والمذاهب، وحرص كما قال : على أن يعثر في الصوفي على أسرار صفوته، وهي أيضا منطلقه في حركته لاهياء علوم الدين، والمتتبع لصراع الصوفية والفقهاء في ذلك العصر يدرك أن حركته كانت استجابة وانسجاما من الفقهية السنية الى الوجهة الصوفية، والذي يعني في هذا هو الاشارة الى أن الفارمزي شيخ الغزالي الروحي كان من أخص تلامذة القشيري، وكان يمثل بشعار القمصان الزرق ( على طريقة القمصان البيض ) الحلقة الواصلة بين عهديين — وأعني عهد الخلاف ثم الوفاق بين الصوفية والسنية — فالجو الخرافي بهذا مسيطر عليه، حتى لقد قيل إنه كان يفسر خفقات أجنحة جبرائيل. وواضح أن مثل هذه الأوهام عند الصوفية وعند الفرق الدينية هي التي أثارت انتباه الغزالي منذ أيام الصبا، ثم حدثه بعد الى حركة إحياء علوم الدين، وأساسها الوقوف عند حد الشريعة كما لا نحتاج الى

تبيين، فكيف التوفيق بين هذه المشيخة السادرة في التخريف وبين أسس دعوته ؟

الواقع أن أبا حامد الغزالي تنكب ذكر الشيوخ الذين أخذ عنهم، وعني فقط بذكر بعض الذين حصل منهم بمطالعة كتبهم، وهم : أبو طالب المكي في « قوت القلوب »، والمُحاسبي في كتبه، والجُنيد والشبلي، والبسطامي في متفرقاتهم، ووجود أبي طالب المكي في سياق الأخذ يردنا الى مدرسة سهل التستري، فمن منبعه عن طريق أبي طالب المكي استقى الغزالي، ومع أن المحاسبي والجُنيد وحتى الخراز الذي لم يذكره الغزالي بين شيوخ مطالعته المذكورين، يعدون من الفقهاء الصوفية المعتدلين الذين لم يصلوا الى درجة الكشف الكلي الذي ظهر به الحلاج، فإن الشيخ الفارمذي بما روي عنه يعتبر أيضا حلقة وصل بين أصحاب الكشف الجزئي، الذي عند هؤلاء المذكورين، وبين أصحاب الكشف الكلي، زيادة على تطرفه وغلوه، وقد ذكر السبكي أن الغزالي صاحبه، وأخذ عنه طريقته، وكل الصيد في جوف هذا الفارمذي الذي ذكر السبكي أيضا أن الغزالي أخذ منه استفتاح طريقته، وامثل ما كان يشير به طلبا للنجاة وبالرجوع الى تعاليم طريقته، نعلم قطعاً أننا أمام تلميذ متطرف في مدرسة التستري، وبهذا نعود الى التذكير بما يعرفه الزملاء عن جوهر ما أراده الغزالي من تخليص العقيدة الصوفية من مثل درجة الكشف، ولكن الأخذ المباشر عن هذا الشيخ الذي كان من القائلين بالتوافق في مسألة الحلاج كما أكدّه العطار، والهجويري، والجامي، ومعصوم علي، قد أظهر التأثير الواضح في الغزالي الذي قال عن الحلاج : « إنه قال ما قال من فرط محبته وشدة وجده »، ومن هنا نستجلي مبلغ تأثير الغزالي بشيخه وصاحبه هذا، ونرى من مظاهره بعد تبير الغزالي

قولة الحلاج بالحبّة وشدة الوجد، أن كل ما أتى به الغزالي حول السحر والطلاسم إنما هو من تأثره بشيخه الذي كان يتوسل بالوسائل السحرية للظهور بالكشف أو ما يقرب منه، ولا ننسى ما أشير إليه قبل من أن الغزالي أعلن (أو اضطر أن يعلن) أنه ما تأثر شيخه في هذا إلا ليضرب به في صدور من يعتمدون على الطلاسم والسحر ويعتدون بمثل هذا، وهو نفس التبرير الذي أبداه في مبادرته للأخذ بمنطق أرسطو للاستظهار به في الحجاج أيضا، في حين أن جميع أعلام الاسلام كانوا حتى عهده ينكرون منطق أرسطو وينبذونه، ولئن قبل التبرير في هذه فإنه، كما لا يخفى، لا يُقبل بالنسبة للسحر والطلاسم، لأن روح التشبع بمذهب شيخه واضحة في هذا، فهي ظاهرة اهتزاز وصورة ناطقة بتناقضاته الخيرات.

وتسلمنا نهاية الحديث عن شيوخ حجة الاسلام الى الحديث عن بقية عهود حياته التي تشربتها أفكاره وتشكلت بها، فما ان انصرم عهد الجويني باستدباره الحياة عام (478 هـ / 1085 م) حتى رأينا الغزالي المساعد في التدريس يسرع خطاه مستدبرا عهد الطلب والدرس والتدريس الى عهد طلب الدنيا وجاهها العريض، لنيل الخطوة في ساحة نظام الملك (6) بنيسابور على عهد «ملكشاه»، وهو يحمل معه علما جما وكبيرا الى جانب قلقه الضمير، ولو كان قلقه وصل الى شك في هذا العهد، لما أسرع وهو متلبس بروحانية الشك إلى حضرة نظام الملك من غير بطء أو تردد، وهي ساحة من يتطلع الى هناء مغمور بالسعادة، وبموفور الغنى وعريض الجاه، والحضرة التي يقبل عليها العلماء الأئمة والفصحاء بهذا اللهف الممدود، وقد أمها الغزالي، فوقع فيها على القبول وقوع من يعرف ما قصد، وارتاحت نفسه لما وجد، وهذا قلقه، ولكنه كان كما أرى وكما تجلى نوعا من

هدوء العاصفة. فقد أعجب نظام الملك بدرجة علوه في العلم، وحسن مناظراته ومناقداته للفحول الكبار، وفصاحته وبلاغته، وتشبعه بالسنية والأشعرية تَمَسُّكٌ من يصح أن يُعهد إليه برياسة المعهد الذي يقصد به تثبيت وإشاعة هذه المذهبية في وجه الشيعة الباطنية، وهي المقومات التي أصبح بها الغزالي رئيس المدرسة النظامية ببغداد، وهو في الثامنة والعشرين من عمره، وزامن فيها الفقيه الشافعي أبا المحاسن قاضي حَلَب وصاحب سيرة صلاح الدين التي ترجمت في الغرب، وطارت شهرتها، وسارت مسير الشمس. وقد لقي الغزالي فيها الاقبال المنتظر الذي عبر عنه أحد المؤرخين بأنه صار إمام العراق بعد إمامة خراسان، وقد عرف هذا العهد من أستاذه تأليف آثار أخرى في علم الأصول، وتصانيف جَدَّد فيها المذهب في الفقه، وتوفَّر في نفس العهد على العلوم الدقيقة، وهي تعني العلم الفلسفي كما في اصطلاح ذلك العهد، وبها عبَّر معاصره وصديقه المترد عليه الشيخ أبو الحسن عبد الغافر الخطيب الفارسي. ومن انتصابه للتدريس والتأليف بالنظامية انبثق كتابه «مقاصد الفلاسفة»، وقد انتهى منه في أوائل عام 478 هـ. وظهر من مناجاه في التأليف أنه من عهد التدريس، فهو ملخَّص لمبادئ فلسفة أرسطو (المشائية) تلخيصَ مدرس يراعي طريق التفهيم والتبسيط، والتلخيص الموفى من غير إخلال أو خلط بشائبة النقد، أو النقص والتزيف، وإنما نزع إلى الافتراضات المدققة البارعة، وإلى توضيح مسائل الخلاف بين الدين والفلسفة، وذلك من غير تدخل بالنقد أو النقص والتزيف، مع أن الإشارة جاءت في مقدمته، وفي «التهافت» أيضاً، إلى أنه قرأ الفلسفة لينقضها ويكدرها ويبعدها من ساحة الدين<sup>(7)</sup>. كما أعلن هذا غير ما مرة في «التهافت» ونجد كتاب «التهافت» يأتي بعده، وكأن «مقاصد الفلاسفة» مقدمة له، ففي «المقاصد» خلاصة نص مبادئ

فلسفة أرسطو، وفي « التهافت » الذي أُلّف مباشرة بعد « المقاصد » حيث انتهى منه الغزالي في المحرم<sup>(8)</sup> من عام ( 488 هـ / 1095 م ) نقد للملخص الفلسفة الأرسطاطاليسية في « المقاصد ». ويؤكد هذا أن كتاب « مقاصد الفلاسفة » حين ترجم لأول مرة الى اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر، وصل الى قرائه في الغرب عاريا عن مقدمته التي يعلن فيها أنه يؤلف في الفلسفة الأرسطوطاليسية ( المشائية ) ليكدرها ويظهر تهافتها وتناقضها لابعادها من الدين، وبما أنه لم يأت بشيء من النقد في نص « المقاصد »، فقد سبق الى الاعتقاد إزاء براءة التلخيص بغياب المقدمة أن مؤلف الكتاب من أنصار مدرسة أرسطو العربية، وصار اسمه يذكر مقرونا مع ابن سينا والفارابي عند أمثال القديس طوماس الأكويني<sup>(9)</sup> وروجر بيكون، وألبيرت الكبير. والمذكورون يعتقدون فلسفة القرون الوسطى ويطوعونها للدفاع عن وجهة نظر الكنيسة.

أما آراؤه الخاصة فانتهت إلى كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد »، وأهمها في السببية، وفي قوة العقل بجانب العقيدة الدينية، وطرق البحث والاستدلال. وأحيل القارئ على كتابه « تهافت الفلاسفة » حيث نلتقي به لا مجرد ناقد، بل يعترضنا موافقا للفلاسفة في غير ما قضية. وخصوصا في ما يتعلق بالنفس، ومن ذلك أنه يوافق قولهم فيها، ولكنه يخالفهم في شكل البراهين، وأعني أنه إنما يشكك فيها سيرا على مذهبه في تناول قضايا الدين وقضايا الفلسفة. ولا نرجح بهذا أنه قصد محاولة مزج الفلسفة الاسلامية بالأرسطية، كما حاول الفارابي وعمد إليه ابن سينا، لأن الغزالي في البداية والنهاية قصد إبعاد الفلسفة وتعكيرها.

وإذا كان الغزالي لم يذكر شيوخه، واكتفى بذكر من أخذ عنهم

بالمطالعة، فإنه في فلسفته أيضا لم يذكر مصادره، حتى ما يرجع منها الى كتابيه « المقاصد » و « تهافت الفلاسفة ». وواضح أن رجوعه الى الفارابي وابن سينا المذكورين في كتابه « المنقذ من الضلال »، إنما كان لضرورة مناقشاته لآرائهما بعد، ولكن محصولا رشح به أيضا كتاب « الاحياء » وكتاب « التهافت »، وأشارت أصابع النقاد الى مصادرها منذ قيل إنه استفاد من كتاب الفيلسوف « الاسكندراني » المعروف يحيى النحوي، وكان هذا قد أخرج كتابه سنة 524 م ردا على الفيلسوف اليوناني المحدث برقليس الأفلاطوني، صاحب كتاب « حجج برقليس على قدم العالم » وعليه، وعلى كتاب يحيى النحوي — كما يقال — اعتمد الغزالي، وذلك في ما ظهر بين سطوره من بصمات أصابع برقليس، وقد عُرفت لكتاب « برقليس » ترجمة عربية قام بها اسحاق بن حنين، وعثر الباحث الكبير الدكتور عبد الرحمن بدوي على قطعة من الترجمة العربية، ونشرها في كتابه « الأفلاطونية المجددة عند العرب »، وتتضمن القطعة المنشورة الحجة الأولى من الحجج الثماني عشرة في كتاب « برقليس » التي رد عليها يحيى النحوي لاثبات حدوث العالم. وردُّ يحيى النحوي هذا قد ترجم الى العربية، وأفاد « القفطي » أنه كانت لديه نسخة من رد يحيى النحوي، كما أن البيروني في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » له نقول عن يحيى النحوي أيضا، وكذلك الشهرستاني في « الملل والنحل ».

كل هذا يدل على أن كتاب « برقليس » كان منتشرا في العالم الاسلامي انتشارا ردَّ يحيى النحوي عليه. ومن المنتظر أن يعرف الغزالي حجج برقليس، ومن رد عليه، بمعنى أن الجو كان مهيا للباحث عن الفلسفة لينقدها كالغزالي، وقد أورد الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه

« الأفلاطونية المحدثه عند العرب » أمثلة في المقابلات، بين ما في كتاب « الاحياء » وما جاء في كتاب « معادلة النفس » المنسوب الى « هرْمس » الوثني الذي غزا الفكر اليوناني. وعمد الدكتور الى عرض نوع من التشابه الموحى بالتأثر الذي يرشح بالروح الأفلاطونية الحديثة، ولم يفت الدكتور أن يشير إلى ضرورة اعتبار الخلف بين الذهنيات، وإلى موحياتها التي قد تتشابه بين الناس، ونحن معه على كل حال في هذا التحفظ.

ويتأكد أن تشرب الغزالي لمختلف الآراء الفلسفية ولمسائل الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة جعله مهياً للحجاج والدفاع تجاه جميع الفرق، وذلك لامتزاج خطوط التجربة الكلامية العقلية منها — كما عند المعتزلة والسنية الأشعرية — بخطوط الفلسفة اليونانية، نظراً لوحدة الموضوع، وما التباين إلا في السبل (10) .

وبمقومات الغزالي المعروفة على الوجه المذكور أصبح في ساحة نظام الملك رجل الساعة، نظراً لنشاط دعاية الباطنية في ذلك العهد، ومن أجل محاولة إيقاف دعوتهم التي استشرت، أسس السلجوقيون وهم — كما أشير — سنّيون أحناف، المدارس المعروفة بالنظاميات، وعلى رأس نظامية بغداد كان الغزالي وكأنه على ميعاد لاشباع نهمه في محاربة الزنادقة والمبتدعة، وكان أمر « الباطنية » قد استفحل حتى إنهم نزعوا الى الارهاب بسفك الدماء، واستطاعوا اغتيال الوزير نظام الملك، وحلت وفاة الخليفة المقتدي بعملية فصد مشبوهة، وتُصّب المستظهر بالله الذي كانت له معهم جولات، فلم يسع الغزالي إزاء هذا إلا أن يؤلف كتابه « فضائح الباطنية » أو « المستظهري » نسبة الى هذا الخليفة العباسي الذي توج باسمه الكتاب،



وبذلك أدى حق (11) الذين نصبوه على رأس أكبر نظامية، ولبي ما اقترحه عليه الخليفة، كما غدّى الباعث الأصلي في نفسه للحد من اختلاف الفرق الدينية الذي أزعجه منذ صباه.

وهنا يتوجه نظر الباحث الى ما كانت عليه يومئذ نفسية الامام الغزالي، وقد انفرد السبكي بالاشارة الى قلقه لحشيته على حياته، وأرى أنه بقيام هذا الخاطر الذي أشار اليه السبكي، ولا ينجو منه انسان ولو على درجات، شَرِقَ الغزالي بلذائذ الجاه والغنى الذي انغمس فيه حتى إنه طغى فيه، ولم يتخرج صديقه عبد الغافر الفارسي — وهو يتحدث عن حال الغزالي بعد وفاته — من البوح بأنه خالطه الكِبَر في هذه الظروف، والعجب بنفسه لما صار اليه مما لم يكن يحلم به في أيام فقره الذي أخرجه من مسقط رأسه الى جُرجان بادي الانفاض.

وهكذا ثارت في نفسه ثائرة اختلاف الفرق المزمّن، الذي لم يفصم عن عقله طول أيامه، وسعت اليه الآن حوادث دنياه بمغبة الخلاف في صميم شخصه، وفارت نفسه في نفس الوقت بتأملاته التي عرفناها في أحد نصوص كتابه « المنقذ »، فأصبحت أمام خوفه مدركات تفتح عينيه على صبيان النصراني لا يكون لهم نشوء إلا على التنصّر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الاسلام. وكأن هاجس النفس يقول : ما هي حقيقة الفطرة وهي واحدة عند الناس جميعا أمام الحديث الشريف الذي يثبتها وهي أصل الخلاف والفرقة ؟ وتساءل : ما فائدة علمه والقيام بتدريسه، والمحرك له نية لغير وجه الله ؟ فما أدى العلم وتدريسه إلا للتطلع وانتشار الصيت، والتحصيل على الكلمة

المسموعة؛ وتيقن كما قال « إنه بهذا على شفا جُرْفِ هارٍ » « وإنما المطلوب العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ ». وينطلق الغزالي في تبيان البليغ فيقول : « إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا غلط فيه ولا وهم، وإنما يقوم على الأمان المقارن لليقين »، ومرة أخرى يزن علمه أمام هذه المطالب فيقول بهذا المنطق المحلل « لأن العلم إما أن يكون بالمحسوسات، وإما أن يكون بالعقليات. فالعلم بالمحسوسات لا أمان فيه، فالكوكب تراه صغيرا في مقدار دينار فإذا هو أكبر من الأرض في المقدار »، وكذلك العلم بالضروريات في تحليله هذا : « فإنه معرض للشك لأننا نستطيع أن نتصور وراء حاكم العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل في حكمه »، ويتساءل الغزالي : « كيف لا نشق بحاكم العقل الذي لا يثق بحاكم الحس كما في المثال، وكما في مثل الظل، تراه واقفا غير متحرك، فتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة تعرف أنه متحرك. ويقول الغزالي في هذا ما معناه : « أليس من الممكن وقد سيطر العقل أن يبرز له خصم أقوى فيصرعه ؟ ». وتحيل الغزالي حوارا جرى بينه وبين المحسوسات، وهي التي أوحى إليه في هذه المحاورة بأنه اذا ركن للعقل فقد يتجلى حاكم آخر يكذبه، وقد أطل الغزالي بوجوه مختلفة بحثا عن الحل، لأن البراهين العقلية لم تستطع أن تعيد اليقين الى قلبه، فصمم على الخروج من بغداد واستدبار جميع ما كان عليه، وقد سجل إحساساته بتصويرها وكأنها ما تزال ترتجف في صدره عند تلك اللحظات، وذلك أنه عندما تيقن أنه على شفا جُرْفِ هارٍ، ظل يفكر على هذا المنوال : « فلم أزل أفكر وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد، ومفارقة تلك الأحوال، وأحل العزم يوما وأقدم فيه رجلا، وأؤخر عنه أخرى، لا تصدق رغبة في طلب الآخرة بكرة ، إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة، فيفترها عشية، فصارت شهوات الدنيا

تجاذبني بسلاسلها الى المقام، ومنادي الايمان ينادي الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل « ثم يطلق العنان لقلمه في تصوير الصراع في نفسه وكأن القارئ يحس بأنفاسه ترتجف على قلمه في ذلك التصوير، فجنح الى الخلاصة وقال : « فلم أزل أتردد بين تجاذب الشهوات ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطيبها للقلوب المختلفة اليّ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة، ولا أستطيعها البتة، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطلت معه قوة الهضم، ومراءة الطعام والشراب : فكان لا ينسأغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدى الى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى الى « المزاج »، فلا سبيل اليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم ».

« ثم لما أحسست بعجزى وسقط بالكلية اختياري، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر اذا دعاه، وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج الى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام حذراً أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي على المقام في الشام، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد، على عزم أن لا أعاودها أبداً ».

وندع الغزالي في طريقه، إلى أن نلقاه بعد أن نجيب عن سؤال تثيره

النفس في هذا المقام، وهو : كيف شفي من هذا المرض العضال، وقد ذكر أن شفاؤه لم يكن بدليل ينتج إليه اليقين ؟ ولكن نورا قذفه الله في قلبه زف إليه الأمان، لا عن طريق الحسيات والعقليات التي أخفقت في طرد الشك، فما طرده غير النفس في الروع، وهو النور الالهي الذي أفاضه الله عليه، وأرجع إليه الايمان في المحسوسات والمعقولات وزال شكه، وعاد إليه الاطمئنان.

وهذه هي قصة جذور الشك عند الغزالي، وقد جاء في كتابه « ميزان العمل »، وهو كتاب فلسفة قوله « لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، فناهيك به نفعا إذ الشكوك هي الموصلة الى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة ».

ومن هذا يمكن أن يقال إن الفرق بين شكه وشك الفيلسوف الفرنسي « ديكارت » هو هذا اليقين الذي قذفه الله بنور في صدره، أما « ديكارت » فلم يعد إليه اليقين إلا بعد عثوره في غيابات العقل على حقيقة أولى، لا تقبل الشك، وهي الحقيقة المعروفة « بالكوجيطو » أنا أفكر، وإذن أنا موجود .

ولكن<sup>(12)</sup> هذه الحقيقة محتاجة عند ديكارت نفسه الى الضمان الالهي، فعنده لا يستطيع أن يثق بوجوده إلا اذا كان الله صادقا لا يكذب، ولا يضل، وعنده أنه لو كان هنالك شيطان ماكر يعبث بعقله ويريه بالباطل حقا وبالحق باطلا، لما وصل الى اليقين أبدا.

وبالتقريرين معا نرى أن يقين الغزالي ويقين « ديكارت » بصدق أحكام العقل يلتقيان في الوجود الالهي، ومبدأ هذه الفلسفة الغزالية أن أحكام العقل صادقة في العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية، وفي كل ما يتعلق بأمور التجربة، أما المعارف الالهية فإن العقل لا يحكم فيها إلا بالامكان. وإذا كان كلام الفلاسفة في الرياضيات برهانا وفي الالهيات تخميناً، فمرد ذلك الى عدم وفائهم في الالهيات بشروط البرهان المنطقي، ومن المؤكد أن هذا التلاقي وإن كان قد يقال في بعضه إنه من وقوع الحافر على الحافر، فإن تأثير الفلسفة الاسلامية — ويُذكر على رأسها الغزالي — قد امتد الى الغرب في القرون الوسطى، ومن القرون الوسطى انتقل الى اللاتينية فكان له تأثيره على الفلسفة الحديثة، ونلاحظ اليوم أن الغزالي قد لفت نظر الفكر الغربي المعاصر ويتجلى ذلك من توافر عدد المستشرقين الذين عُنوا بالغزالي في نطاق علمه الفلسفي. ومرد هذه العناية الى أن الغزالي طبع الدراسات الاسلامية الفلسفية بطابع خاص، ونحنا منحى خاصا في دلالات كلامه التي تتجه لغير ما جهة، فحاضوا في عقيدته، ونظروا فيه القديس « أوغسطين » في رده، وشتان ما بين المري والمنشأ، وبين السيرتين والعقيدتين والسريرتين، ولن تكون المقارنة بينهما إلا من التلبس والتدليس، وهذا المنحى في كلام الغزالي هو الذي أثار عليه بعض أعلام المسلمين قدامى ومحدثين، كما ثار عليه فلاسفة الأندلس في القديم، وبعض المنهجيين الجامعيين المحدثين الذين ضاقوا بازدواجيته، كما سنعرف بعد حين.

ونلوي العنان لنقتفي آثار الغزالي الذي خرج من بغداد خارجا عن ساحة الجاه والغنى، إلى طريق الزهد والمثالة عند الله ومخلقا وراءه ما نال من الدرجة للاشتغال بأسباب التقوى والدار الآخرة، ودخل الشام<sup>(13)</sup>، وأقام بها

في رحلته نحو عشر سنين<sup>(14)</sup>، فكان على حالة من منازع الصوفية، فلبس الخام الغليظ، ولازم الصوم، ولم يأكل إلا من أجرة النسخ، لأنه ألف في هذه الإقامة عدة تصانيف وقيل إن كتابه «الاحياء» ألف في هذا العهد. وكان مقيما بجامع دمشق في الزاوية التي عرفت بعده بالغزالية كما يقول ابن جبير. وحين تردده على القدس، كان يعتكف بمسجد الصخرة، وفي القدس ألف كتابه «العقائد»، ولهذا التأليف ذكر في كتابه «التهافت» على أنه سيؤلفه ليذكر رأيه في المسائل التي نقضها في التهافت، ثم أدمج في كتاب «الاحياء»، و «القواعد» التي ذكرها فيه هي التي في كتابه المعروف باسم «الأربعين»، وقد ذكر في خاتمة كتابه «قواعد العقائد» قائلا: «إن من اعتقدها كان موافقا لأهل السنة، بعيدا عن رهط البدعة»، ويريد بهم المعتزلة، والغزالي بهذا يتكلم بلسان السنة والأشعرية، ويبدع الفلاسفة لأنهم أحرار لا يفكرون بالتبعية، وأينا اتجه بهم الرأي اتجهوا. ونرى أنه كانت له في هذه الفترة حياة مزدوجة بين اتصال وانقطاع عن الناس، فكان بين حالتين مترادفتين دون استقرار.

وبعد هذه الإقامة تشوق الغزالي للرجوع الى بغداد<sup>(15)</sup> بعد ما كان قد عزم عند خروجه منها ألا يكون له اليها معاد، وبهذه العودة أضاف تحولا آخر في حياته التي اتسمت بالتنقلات من حال الى حال، لا سيما ونحن نراه الآن قد خلع المرقعة ورمى بركوة الماء، وألقى من يده العكاز الذي استعان به رجلا ثالثة وهو تائه في صحراء الشام، وتلكم شعارات المتصوفة المنقطعين عن دنيا الناس، حسبما صور له ابن العربي عند لقيائه. وهذه التنقلات قد انعكست على تنقلاته في أفكاره كما عبر عن ذلك ابن طفيل فيلسوف الأندلس: في معرض تحدّثه عن كتبه فقال إنه «يربط في موضع ويحل في

آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها»، وعلى هذه الرؤية ركز الباحثون المحدثون المهاجرون بحوثهم في هذا الشأن.

وقد ذكر غير ما واحد من مترجميه أنه بعد وصوله الى بغداد اضطر أمام إلحاح الخليفة العباسي عليه في العودة إلى التدريس بنظامية «نيسابور»، فأتمها على مضض لمدة قصيرة من سنة تسع وتسعين وأربعمائة، لأنه كان قد انتهى على فخر الدولة أن يخلد إلى حياة العبادة، ومجالسة أهل القلوب، إلا أنه برر مرة أخرى عودته إلى كرسي شهرة العلم بأنه رأى أن في عنقه واجبا للعلم والدعوة إلى الدين، وتنقية النفوس<sup>(16)</sup> من كادروا الزمان، ويظهر مما عهدنا من نشاطه في التصنيف على عهد التدريس، أن كتابه «منهاج العابدين» وهو من الكتب المدرجة بين الآثار التي ألفها في آخر عمره، وإن صح أنه له فيحدد بنتاج تدرسه الأخير في نيسابور، لأنه كان على حالة امتعاض من هذه الرجعة من جهة، ولأنه قال في تبرير العودة إلى التدريس إن عليه حقا للعلم، وكل هذا يرجح أنه من نتاج هذه الفترة لأن فيه ضعفا واضطرابا، ونقل الزبيدي عن كتاب «المسامرة» كما أشير إليه في هامش سابق أنه ليس له، وإنما هو لأبي الحسن علي بن خليل، وعندما سقط فخر الملك ذبيحاً بيد الباطنية، أھطع الغزالي إلى بلده «طوس»، وسكن بالطاهران متخذاً بجوار بيته مدرسة للعلوم الدينية. ويقول السبكي إن المدرسة كانت خاصة بالفقهاء، وبجانبا خائقاء للصوفية، إلى أن لاقى حمامه حسبا وقعت الإشارة إلى تاريخه في طالعة هذه الصفحات.

فكل هذه التحولات المتناقضة في هذه الحياة سواء منها ما لم يكن له

فيه اختيار كحالة الفقر التي وجد عليها نفسه في صباه، أو ما كان له فيه اختيار، كاستدباره بمجرد وفاة شيخه الجويني حياة الدرس والطلب، وإقباله نحو ساحة نظام الملك، والشره إلى الغنى والجاه بحث خطاه، فعبّ من الغنى ونهل، وابتسم له الحظ بالسعادة والهناء، وبالمتاع الوفير والجاه العريض، إلى أن طغى فيه البطر، واستفحل فيه الكبر، حتى لكأنه كان ينتقم من الحرمان في أيام صباه، ومن كفاف نفحته به دنياه على عهد ملازمته شيخه الجويني الذي كان من أهل الرضى بما قسمه الله، ولكن سرعان ما تنكر له الحظ — أو وافاه من منظور آخر — عندما استغلظت كما عرفنا فورة الباطنية، ودخله الخوف من عمليات إرهاباتهم المتوالية، فاهتاج قلقه لينقلب إلى شك، واصطلحت عليه هذه الهواجس المتنوعة، فازمع الرحلة — كما عرفنا — عن بغداد إلى غير معاد، وعلى نية الانقطاع عن الخلق كما سمعنا منه قبل لحظات، ولكنه كان، كما أشير، بين زهد وتصوف في رحلته. وضرب في الصحراء، ثم نقض سابق عزمه وعاد إلى بغداد، وهي ردة مقبولة ما دامت من صميم النزوع إلى فلذات الأكباد، وعُرضت عليه نظامية « نيسابور » فقبلها معتذرا بالأمر المطاع، ثم جاء بتبرير آخر وهو أنه رأى عليه حقا للعلم ولدعوة الاسلام ثم استدبر المهمة ليعود مرة أخرى إلى حياة التصوف والتأله، والتبويض والتسويد، فكانت منه رجعة أخيرة إلى المقدور الذي كتب له البقاء والخلود، وهو التصوف العملي في هذه الفترة الأخيرة من حياته التي اتسمت بالانقطاع، فاجتمع له بذلك التصوف النظري والعملي بلا امتزاج.

وإن هذه التحولات في حياته، والاقبال والادبار في اتجاهاته، ليجلي لنا عنها حتى ذلك الصراع الذي قام بينه وبين نفسه، فسمعنا أنفاسه الحرار تنضج بالتحولات، وهو يبوح في كتابه « المنقذ من الضلال » بهواجسه



المتنافرة عن مصابه بشكه الذي أزعجه للخروج من بغداد، وهو يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، وعلى حد قوله « كان عندها وهو على جُرْف هَارٍ ».

وظاهرة التحول والتناقض هذه قد انعكست على آثاره، فإذا الغزالي الذي شد أزراره على المتصوف والمتكلم والفيلسوف والفقيه، يتحدث في أكثر مصنفاته بلسان هؤلاء على اختلاف فِرَقهم واتجاهاتهم، وألقى الزمام للسانه فوزع تكفيره وتبديعه على أنظار واتجاهات أصحاب هذه المذاهب والفرق، وهو تارة متكلم بمنطق المعتزلي، وتارة بمنطق السلفي، ثم هو يفيد أن مذهب المتكلمين مجرد أوهام، ولا يصل إلى اليقين، ويزج بهم في موضع آخر في صف المبتدعين، ونراه يتشبث بالأشعرية فِرَقته، ولكنه يرفض قولها في كلام الله، والخلاف مقبول في مثل هذا، ولكنه لا يلبث أن يبدعهم وقيمهم في صف من يطلق عليهم المحجوبين، وهو الذي أطراهم في سياق آخر قائلاً إنهم الذين « حاولوا الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق ».

ويمكن أن يقال في موقفه منهم إن الغزالي الذي ابتدأ بعلم الكلام دراسة ونقدا يقوم أساساً على أنه صادفه علماً وافياً بما قصد منه، غير واف بمقصوده هو. ومن ثم جاء كلامه ذا وجهين تبعاً لظروف نفسيته عند التأليف في عهود حياته المختلفة. وهو في تصوفه تارة يقف عند حد التصوف السني المعتدل — نوعاً ما — كالذي انتهت إليه حاله عندما أوى إلى كسر بيته في آخر عمره، ذهاباً مع ما يعتقد ويعلن من أن التصوف هو الموصل

إلى الحقيقة، ولكن التصوف الذي يقف عند حدود الشرع ولا يؤمن بعناصر الشعوذة والسحر والهلديان، ولكن تأثره بشيخه الفارامذي كشفه بالصرحة كما عرفنا منذ لحظات. وكما يلاحظ القارئ، فهو تارة يذهب بعيدا إلى حد الشطح الذي يعيبه في «الاحياء»، وتارة يقصد بالشطح وحتى بالفيض مجرد الالهام، مما يجعل الاصطلاحات على لسانه غير ذات قرار، أو مدلول خاص، وفي كل من الربع الأول والربع الرابع، من «الاحياء» عدة فقرات يفيد بها أن على اللبيب أن يفهم ما بين السطور، وتارة ينكر على قارئه حق الفهم حين يقول : إنه خاض في علم المكاشفة، وإن التوقف واجب.

وهذا التناقض قد انعكس أيضا على قراء آثاره في حياته وبعد مماته، فانقسموا بين شيعة متطرفة، تراه وتهتف به حتى في الأحلام كما نسمع منهم، ملكا رحيمًا وجللت اسمه بهالة من القدسية على لسان المصطفى عليه السلام، وأضفت عليه رؤى أحلامهم لحل الصعبة، فعرضته في معية الصحابة الراشدين الكرام، وأسدل عليه هؤلاء الأنصار من نعوت الجلال وأوصاف الكمال، ما أرى على «زين الدين» و«حجة الاسلام». ونراه عند فرقة الخصوم الرافضين إمامته وفضله شيطانا رجيمًا، فصب عليه بعضهم اللعنات بمختلف وجوه الاعراب، وبغير عد ولا حساب، ونجد من بين هذه الرافضة : المتعفف الذي يأخذ بمنهج الأزدراء كالفقيه المازري — وهمك به في العلم الجزيل والصلاح — فقد خوَّض في ما خاض فيه الغزالي من علوم، ثم إذا هو يقول : «إنه لا يدري على من عول الغزالي في مذاهب الصوفية»، وأشار إلى أنه عول على أبي حيان التوحيدي، ومقصوده الإيحاء بقولهم : زنادقة الاسلام ثلاثة : ابن الراوندي، والمعري، وأبو حيان التوحيدي. وقد اعترف الامام المازري مرارا كما هو مثبت في

« المعيار » وعند السبكي في « الطبقات » أنه لم يطلع على كتاب « الاحياء » ومع ذلك فقد اتجه الى ثلب مصنفه بطريقة التصغير من شأن محصوله العلمي، وذلك من خلال ما وقع اليه من آثاره، وشاءت الأقدار أن تكون في صف الغزالي، فسأقت ليد المازري مصنفًا له في علم الكلام فقال فيه : « وأما علم الكلام الذي هو أصول الدين فإنه صنف فيه أيضا، وليس بالمستبحر »، وهكذا جاء بها على ما عرف به الامام المازري من فضله، وتبحره في العلم.

وأما أبو الوليد الطرطوشي فقد سبق الامام المازري الى قريب<sup>(17)</sup> من هذا في رسالته لابن المظفر، بعد أن نوّه بعلمه وفضله حسبما عرفه من التقائه به، إلا أنه قال إنه انصرف عما عرفه فيه « فهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان، ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين، وكاد ينسلخ من الدين، ولما عمل « الاحياء » عمد يتكلم في علوم الأحوال، ومرامي الصوفية، وكان غير أنيس بها، ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه، وشحن كتابه بالموضوعات ».

وأما الذهبي وهو فارس الميدان في نقد الرجال على اختلاف طبقاتهم ومذاهبهم، فقد أوحى اليه قريحته وشنشنته أن يتفنن في هدم الغزالي، فأتى بجازح الدم، بما يشبه التنويه والمدح.

وقد تبرج « الاحياء » مثار ألوان النقد الذي وُجّه اليه من مختلف الجهات، نظرا لفيض معلوماته، وبما حوى من الآراء التي كانت خلاصة

تجربة حياته، في حالتي الصحة والمرض، وفي عز الجاه ووفرة المال، وعلى عهد الزهد والتصوف، وتقمص لباس الكفاف والغنى عن الناس.

ومادة الحديث والفقه في كتاب «الاحياء» هي التي أرثت نار الخصومة عليه، وكثرت سواد الخصوم، مع أن المعروف أن كتاب «الاحياء»، وإن أخذ طابع معلمة للباب أشتات معارفه، فقد كان مركزا على جوهر موضوع الاخلاص، وتوجيه النصيحة والتهديب، فتوسل حتى بعنصر الحديث الذي لم يكن له باع فيه، والمعروف أن الأحاديث الضعيفة لم يقع فيها تشديد، وعمل بها في مجال الترغيب والترهيب. وقد قال محمد بن سعيد الترمذي: «إذا كان كلام حق لم أر بأسا أن أجعل له إسنادا»، والآخذون بهذا يذكرون له رواية نقلوه عن الرسول ﷺ وكانوا يقولون: «نحن نكذب لرسول الله، ولا نكذب عليه». وقد كان في إمكان الغزالي أن يستشهد بمدلولات الضعيف والموضوع من غير تصريح بالحديث، لا سيما وله من بلاغته وسرعة حريته في النطق والكلام ما يبلغه المراد، هذا إلى أن الغزالي نفسه كان يقول: «إن بضاعتي في الحديث مُزجاة» وقد كان في خاتمة أمره مقبلا على حديث المصطفى ﷺ. وذكر الحافظ ابن عساكر أنه سمع البخاري من أبي سهل محمد بن عبيد الله الحفصي، كما ذكر السبكي أنه «كان يداوم مطالعة الصحيحين في آخر عمره، ولو عاش لسبق غيره فيه». وكما أنصف الغزالي من نفسه بالنسبة للحديث، فكذلك لم يحجم عن مثلها من جهة النحو، وأطلق لخصومه العنان — وربما كان ذلك منه من قبيل التحدي — فأباح لهم أن يعينوه بإصلاح ما زاغ فيه قلمه عن مذهب النحاة، وهكذا كان يعرف قدر نفسه، وأن قمته لا تطاول، فكان يخفض جناحه بمثل هذه الاعترافات.

وتتعين الإشارة بعد هذا كله الى أن خصومه في المشرق وهم الأقرب إليه، لم يشهروا عليه حرب الخصومة إلا بعد أن فارقه الجاه بمفارقة بغداد، وإدبار الخليفة العباسي الذي عضده بنفوذ الكلمة وجاه السلطان، حسبما أفاد به الشيخ عبد الغافر الخطيب الفارسي صديق الغزالي، وأهم ما يلاحظ على نقد خصومه من الفقهاء والمحدثين أنه انصب على نظريات فقهية مرجوحة أخذ بها كما نرى عند ابن الجوزي (597)، وعند الفيض الكاشاني (1081)، كما أخذ بأحاديث موضوعة (18)، فكانت الحملة الأولى حملة فقهاء ومحدثين، شأن ما وقع بالأندلس والمغرب حينما اندلع التجني عليه بإلقاء كتاب «الاحياء» طعمة للنيران على مشهد من الخصوم والأتباع، كما أن الحملة كانت بدوافعها وخصوصا في فتوى كل من أبي الوليد الطرطوشي والامام المازري حملة مذهبية لم تخل من التعصب المذهبي في صورة دافع الغيرة على الدين، حيث لاحظوا أنه دهمه في الصميم باتجاهات غريبة ينضح بها كتاب «الاحياء». ولا ننسى في المقام أنه رد على منتقديه بكتابه «الاملاء على مشكلات الاحياء»، فشنع فيه على الفقهاء تشنعا عنيفا، فثارت نائرة فقهاء الأندلس عليه، ولاسيما بإنكاره عليهم إدخال الجدل في الدين، وبالدين كانت لهم صولة في المشرق والمغرب في ذلك الحين. ولا يبعد أن يكون كتابه في الرد عليهم أصل ثورتهم وإثارة الحكام عليه التي أدت إلى فاجعة إحراق كتاب الاحياء. ولهذا نجد أصداء كلام الفقهاء تتجاوب مشرقا ومغربا في صورة تهجمات عشوائية، وحتى ما صدر عن كبار أئمة الفقه والحديث كأبي بكر ابن العربي، وابن تيمية، فكلامهم فيه، وإن لم ينزل الى هذا الدرك، فقد بدا وكأنه شبه صدى لبعض الآراء التي صدرت عن فلاسفة الأندلس بالذات لما سنعلم بعد لحظات، وكل ما قيل في الغزالي ويقال في آثاره فما كان له أن يحد من إمامته وعبقريته، أو يقف دون ذبوع

شهرته التي طبقت الآفاق وما زالت في اتساع وامتداد، وستظل كذلك الى ما شاء الله.

أما الذين أخذوا بزمام المبادرة والنقد الجاد فهم فلاسفة الأندلس، فنجد ابن باجة — وهو يعني الغزالي — يحمل في كتابه « تدبير المتوحد » على المعرفة من طريق التصوف، ويجعل الأحوال الصوفية حائلا دون المعرفة الصحيحة التي لا تكون عنده إلا من طريق العقل، فهو يخالف الغزالي في القول بأن المعرفة تكون من طريق التأمل الفلسفي والعلم، لا من طريق التصوف وإماتة الحواس.

وإزاء هذا نجد ابن طفيل في « حي بن يقظان » يمدح طريقة الغزالي في الشك والتصوف، على خلاف ما قاله ابن باجة عن التصوف في صنيع الغزالي، ولكنه قال عن كتبه « إنه بمخاطبته للجمهور يربط في موضع، ويحل في موضع آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ».

ومن هنا ابتدأ النقد من منظور آخر، وبنجوة من التشهير بمجرد الحملة الدينية والتعلق بتوافه المرجوحات الفقهية، ويرجع هذا إلى أن فلاسفة الأندلس أخذوا بالمذهبية المادية، فكانوا على غير مذهب فلاسفة المشرق ففرقوا بين الدين والفلسفة، وجعلوا البعث والقضاء والقدر مثلا من الأمور الشرعية ولا يجوز البحث فيها من الناحية العقلية وإن كان الايمان بها واجبا، وكان ذلك منهم حفاظا على الوازع الاجتماعي بين العامة. ووجود الاله ثابت مثلا عند ابن طفيل بالعقل، فلم يقع بينهم وبين الغزالي أو غيره من فلاسفة الاسلام اصطدام في النتيجة، لأن الخلاف لا يقوم بينهم وبين فلاسفة المشرق

إلا من حيث وسائل الوصول الى النتيجة كما هو الشأن بين المتكلمين والفلاسفة. فالفلاسفة المشاركة قالوا الأخلاق من حيز الدين والخير ما أمر به الله، والشر ما نهى عنه. وفلاسفة الأندلس جعلوا الأخلاق من حيز العقل، فالخير هو اتباع القوانين الطبيعية والتشبث بها ما أمكن، والأخلاق الحميدة مبنية على الآراء والفكر لا على الشهوة والانفعال النفسي.

وهكذا تركز التشهير بالغزالي على الاتجاه الذي صار فيه ابن طفيل منذ قال عن الغزالي : « إن مخاطبته للجمهور جعلته مضطربا يربط في محل ما يحله في محل آخر، ويكفر في أشياء يحلها في موضع آخر، ويشرح هذا بقوله : « إن الآراء ثلاثة : رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه. ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد. ورأي يكون بين الانسان ونفسه. فرما كان الاضطراب بين الآراء منشأه هذا، ثم هو قد يكتفي بأيسر اشارة فتفتوت الحقائق على كثير من قارئ كتبه ». وهكذا تجلى النقد عندهم في ظاهرة التناقض انحرافا منهاجيا يسود آثار ذلك الامام، ويحول دون التوفيق بين آرائه هنا وهناك، ويعكر صفاء المذهب الذي ينتهي اليه.

وهذه الدامغة في رسالة حي ابن يقظان، قد فتحت باب الشغب على الغزالي في قضية مرضه التي صدر عنها الباحثون في تفسير بعض آرائه، وتصرفاته، على أنها من تأثير علة شكه، وما أعقبت من ذلك المرض الذي تحدث عنه الغزالي نفسه في « المنقذ من الضلال »، وسجل فيه أنه تجاوز القلب الى المزاج، ومن جملة آرائه التي نسبوها الى تأثير شكه ومرضه، قضية تبرئته يزيد بن معاوية من دم الحسين بن الامام علي كرم الله وجهه، وكان ذاك منه بالفتوى التي تعرض لها ابن خلكان، والدميري في « حياة

الحيوان». وتعتبر عناوين بعض المؤلفات التي نفع عليها في المطالعات والمراجعات على كثرة كاثرة صدرت على هامش الموضوع، وتعتبر من جهة أخرى عن مبلغ تأجيح الخصومة والتأليب عليه، ومنها كتاب « فضائل يزيد » للشيخ عبد المغيث الحنبلي ( ت 582 )، وكتاب ابن الجوزي ( ت 597 )، الذي يرد اسمه على هامش الموضوع بعنوان « الرد على المتعصب العنيد، المانع من ذم يزيد ». ولابن الجوزي في الموضوع « منهاج القاصدين »، و « اعلام الاحياء »، وفي كتابه « المنتظم » الشيء الكثير، مع أنه، كالفيلسوف الكاشاني المتقدم الذكر من جملة ملخصي كتابه « الاحياء »، وهي ظاهرة تدل على أن إمامته كانت فوق كل اعتبار وفوق كل بادرة لا يفهم مأتاها فلا تُستصاغ.

وعلى نفس الطريق سار ابن رشد. فقد قال فيه أكثر من قولة في « تهافت التهافت » وفي « فصل المقال »، ومن جملة ما قال : « إنه كان يقول على الفلاسفة ». ويقال على هذا إن من المعروف عن الغزالي أن أكثر ما درسه من الفلسفة كله في آثار من سبقه، وخصوصا عند الفارابي وابن سينا، ومن المعروف أن هؤلاء تلقفوها من تراجمة حرفوها أو أبهموا بعض مفاهيمها، وأن تلخيص الغزالي في « المقاصد » كان فيه كثير من التخريجات والبيانات الموضحة كما أشير الى هذا سابقا، ولا شك أن ابن رشد وهو متخصص في موضوع « المشائية » لا يتلاقى مع بعض التوضيحات، ولكل وجهة نظر ازاء ما هو مغلق أو مبهم.

ويقول أبو بكر بن العربي تلميذ الغزالي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر »، وهي كلمة تنوقلت



بألفاظ مختلفة كما أنها قولة ابن رشد في ثوب آخر.

وجاء ابن تيمية ليردّ في كتابه « الرد على المنطقيين » ( ص 84 ط بومباي ) نفس قولة ابن العربي، ويقول في موضع آخر « إن أبا حامد أمرضه كتاب « الشفا »، وهو تعبير مستهجن، لأنه يعني به أن الغزالي مجرد مقتبس من ابن سينا، وهذا يفهم من قوله : « إن كلام الغزالي في « مشكاة الأنوار » وفي « كيمياء السعادة » هو قول هؤلاء الفلاسفة. وقد كان ذكر الفارابي وابن سينا في المقام.

ومثل هذه القولة مما نذّ مثلها عن بعض معاصريه. وله في «المنقذ من الضلال» نصا يصدق على من كان عارضه بمثل هذا، وعلى من يقرّقه بشبهه في كل حين، وهو رد طويل جاء فيه : «لقد اعترض عليّ بعض الكلمات المبتوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفة ممن لم تستحكم في العلوم سرائرهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل، مع أن بعضها من مولّدات الخواطر ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، وبعضها في الكتب الشرعية، وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية». والرد طويل ومقنع ومنقذ من ضلال المنتقذين.

وينتهي بنا المطاف الى موقف المُحدّثين أهل العصر الذين لا تعنيهم كأهل الفقه والحديث المذهبية وأحكام تكفير هذه الفرقة أو تلك من الفرق المختلفة، وبذلك سلمت وجهتهم من تأثير عواطف النحل والأهواء، وخلص نقدهم للمناهج، فبرز الغزالي للبحث الحديث بمعزل عن هذه الناحية، فهو يذهب ذات اليمين وذات الشمال، ويصرف الكلام في الموضوع الواحد

بأكثر من مفهوم، ويقف به مواقف متباينة بين التصريح وبين التلميح، أو يأخذ بمقتضاه هنا وبضده هناك، وبحسب كل مناسبة، ليوافق به هذا ويفحم به ذاك. وحتى الكلمة الواحدة أو الاصطلاح الواحد يأتي به بأكثر من مفهوم لديه، كاصطلاح « الفيض » مثلا الذي له عنده أكثر من مفهوم، فلا تُدري له دلالة يحمل بها عليه، وكاصطلاح « المحجوبين » عند تصنيفه لطلاب المعرفة، وبذلك غم على قرائه من المحدثين، فلم يفهموا عنه، وقرؤوا كلامه، معبرين عن ظواهر التناقض والابهام بالازدواجية، وهو نفس ما أثار عليه الفلاسفة والفقهاء، وهؤلاء كانوا ينطلقون في هذا من نطاق المذهبية العقائدية، وقد كانت على عهد الغزالي في الريعان.

وهذه الظاهرة في مذهبه الفكري قد أجاب عنها الغزالي نفسه في كتابه « ميزان العمل »، فقال : « ولعلك تقول كلامك في هذا الكتاب انقسم الى ما يطابق مذهب الصوفية، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية، وبعض المتكلمين، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد، فما الحق في هذه المذاهب ؟ فإن كان الكل حقا، فكيف ينظر هذا ؟ وإن كان بعضه حقا، فما ذلك الحق ؟ » .

ويجيب الغزالي فيقول : « معجزة يترجح بها جانبه، فجانِب الالتفات الى المذاهب، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى، تقلد قائدا يرشدك الى طريق... فلا خلاص إلا في الاستقلال ». وفي آخر « الميزان » قال : « إن الآراء بين رأيي يشارك فيه الجمهور، ورأيي بحسب ما يخاطب به كل سائل، ورأيي بين الانسان وبين نفسه ولا يطلع عليه إلا شريكه في اعتقاده ».

وإن جوابه هذا يعتبر جواباً للقدامى والمحدثين، وما أحسب إلا أن الغزالي يهتف به في قبره وهو في عالم البقاء، ليرفع عنه شواظ اللعن والانكار في عالم الفناء الذي يقف حداً بينه وبين وصوله الى الآذان، ومن الرأي أن يبلغ الشاهد الغائب، ولا أقل من أن نوفي بحق هذا الامام، ولو بإشارة يتعين الاعتداد بها في المقام، وهي أن على الباحث المتطلع الى معرفة الغزالي من خلال آثاره أن يتوفر على دراسة شاملة لعقائد المذاهب، والفرق الاسلامية، وأن يلم بتاريخها وأسرار نشأتها وطبيعة صراعها، فذلك هو المفتاح الوحيد لفتح أغلقها، وحتى بعد هذه فلن يوفق الكاتب عنه بحال، اذا اعتمد على مصنف واحد أو على جملة معينة من مصنفاته، واذا فعل فإنما يكتب عندها كما قيل في فراغ، ولن يقدمه لنا في حقيقته من خلال الرؤية الخاطفة، وبمجرد نقر آثاره نقرا، وإنما يقدم لنا صورة شوهاء لا صلة لها بالغزالي، ولو تشبث الباحث بكل مناهج البحث في مدارس هذا الزمان.

وعلى كل حال فهناك حقائق ثابتة تعرب عن نفسها في مجمل آثاره ويلتقي عندها الخصوم والأتباع، وهي :

— إن الغزالي وإن شك في طرق المعرفة فقد اقتنع بعد بضع سنوات بأنها خارجة عن طوق الانسان، ولن تأتيه إلا من نور يقذفه الله في القلب.

— أنه رتب موضوعات الدين وانصرف الى جعلها جزءاً من النظام الفلسفي.

— لم يقل بأن السماء يمكن أن تكون حيواناً، في حين أن ابن رشد

أخذ بهذا الاعتقاد الذي أكل عليه الدهر وشرب.

— وأخيراً، فإن فلسفته أسست كلها دفاعاً عن الدين، وعن إيمان العامة، وأقول : حبذا لو أنه عدل عن تسمية كتابه « إجماع العوام » وسماه « إنقاذ العوام »، لأن الاجام أصبح عند الذين لا صلة لهم بآثار هذا الامام من سلبيات فكره، وأنه ضن بلون من الثقافة على طائفة من بني الانسان، في حين أننا نرى فلاسفة الأندلس من غير استثناء قد بنوا فلسفتهم على إبعاد العوام، لأنهم اتخذوا الفلسفة لمجرد الهواية، فكتبوها للخاصة لا للعوام، ليعيشوا في مجتمع مدينة فاضلة من ذهب وعاج خاصة بهم، وأرادوها حياة عقلية يحيونها مع أمثالهم على بعد من العامة، وأحاطوا مدينتهم بسياج من الرياضيات والطبيعيات إمعاناً في تحصين حرمتها من انتهاك العامة.

ومن مشهور أقوال ابن باجة أن العامة ليسوا حكما في الأمور الفلسفية، والفيلسوف لا تصح له حياة مع الدين.

ومن مشهور كلام ابن طفيل أن الجمهور لا يمكن هديه، ولا سبيل الى وصوله الى الحق، ولا الى معرفة الحقيقة، وأن الجماهير كالأنعام بل هم أضل سبيلا، وليس في يدهم ما يفهمونه غير أن يأخذوا بظاهر الشرع.

وحتى ابن رشد يقسم الشريعة الى قسمين، فالظاهر للجمهور والمؤول للعلماء.

ويكفي هذا في تصوير حقيقة الغزالي سواء عند الذين فهموه أو

الذين جهلوه حين غم عليهم فاستشكّلوه واستصغروه. وفهم هذا الامام معقود بما قرّناه، والقارىء على المجرب في كل حال.

على أنه إذا كانت الأبصار قد تلمحت في آثاره ملامح أفلاطونية محدثة أو تأثيرات بوذية أو غيرها من رواسب النحل والديانات التي تسربت إلى خراسان، وهي مهاد الغزالي، فإن البصائر قد نفذت عند المتقدمين والمحدثين إلى أصالتهم الإسلامية بالذات، وإلى الاخلاص والجدوى في دعوته الدينية بمعزل عن تلك الشوائب التي أثارت عليه خصومات نارية، فلاحظ من تأثيره الذي لم ينقطع حتى الآن تلك الحركات الإصلاحية التجديدية التي تارت كلها في الغالب على مجمل رأيه الذي يتلخص في الدعوة إلى إيمان بسيط وعبادة ومحبة. وهو تأثير يرتدي حلا مختلفة إلى اليوم، والله يؤتي فضله من يشاء.

والمعتقد أننا هنا في المغرب سائرون على الطريق النافذ، بعدما انعقدت في بلادنا ندوتان عن الغزالي خلال شهرين، وذلك ما يرهص بأن حقيقة ما أشير إليه في هذا البحث هي التي ستنتهي إليها المسيرة ولا مراء، وبها يقيض الله للغزالي من يسمعنا صوت جوابه في « ميزان العمل » الذي يصرخ به صراخ الهام من خلال الصفائح والتراب.

(1) بتشديد الزاي نسبة الى مهنة غزل الصوف التي كان فيها مرتزق والده. فهي نسبة الى الغزال صانع الغزل، وأهل خوارزم، وجرجان التي زارها الغزالي ودرس بها أيضا ( كما انفرد به السبكي ) ينسبون الى القصار قصاري، والى العطار عطاري، أما تخفيف الزاي فنسبة الى « غزالة » من قرى طوس. والتخفيف خلاف المشهور كما أعلن ابن الأثير في « اللباب ». ونقل ترجيح التخفيف عن ابن السمعاني، ورجحه بعضهم بأن المنسوبين بالتخفيف من العلماء كثير من أهل قرية « غزالة »، فإذا شددنا انصرف الى الغزالي لأن والده اشتغل في غزل الصوف، بخلاف التخفيف فإنه ينطبق على غير ما واحد من الأعلام المنسوبين لقرية غزالة، وقد تضاربت الأقوال في ضبط هذه الزاي سواء بين المشاركة والمستشرقين، أو بين المغاربة الذين كانوا ينطقونها بالتشديد أو بالتخفيف مع إظهار النطق بها في الحالتين، ولكن الواقع أن هذا الصراع المميز على هذه الزاي لم يفض الى ترجيح الى اليوم، وهو مرض الباحثين الكبار والصغار، فكأن لعنة فقهاء بيزنطة حلت بقهارة ذكاترة الجامعات في هذا الزمان.

(2) إن الاحاطة بعلوم عصره وفنونها بادية في تنوع آثاره التي شملت حتى الفلك، والكيمياء، والفن، وعلوم الحروف، وأسرار الروحانيات، وخواص الأعداد، ولطائف الأسماء الالهية. وقد يتلمح حتى في افتراعه هذه المجالات أن لها نسباً مع كتبه الأساسية كالتصوف، والكلام، والفلسفة، بل إنه أعلن أنه ما خاض في مثل السحر وسواه من بعض ما ذكر إلا لرد الضلالات وقمع الضالين بنفس وسائلهم في الحجاج، ولا شأن في المقام الى أن بعض التصانيف نسبت الى الغزالي بالتزيف والانتحال ككتاب « منهاج العابدين » وهو آخر مصنفاته، ويبدو عليه الضعف والاضطراب مما يؤكد ما نقله الزبيدي في شرح الأحياء نقلاً عن أبي بكر ابن العربي في « المسامرة » أن هذا الكتاب ليس له، وإنما هو لأبي الحسن علي بن خليل السبتي، وهذا معروف بالنسبة الى بعض عظماء المؤلفين كأبي عثمان الجاحظ وسواه، ونقله بالنسبة الى ما قيل أيضاً من أن بعض كتبه ككتاب « قواعد العقائد » مدرج في الجزء الأول من كتاب الأحياء، والواقع أنه مختصر فقط في الأحياء، وتنقصه الأدلة الواقعية المعروفة في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد ». والأهم فيما قد يلاحظ على هذا الكتاب أنه ليس بذى بال، إذ لا ميزة له على كتبه الأخرى في علم الكلام بالرغم من أن أبا القاسم ابن عساكر قد حجب اليه أن يقول : إن الغزالي أملى عليه كتابه هذا في المنام.

ولا شأن في المقام الى اعتبار أن هذا الوفير من الكتب معروف في نشاط المؤلفين كالطبري وابن الجوزي وسواهما، لأننا في نطاق هذا العمر القصير والموزع على التدريس، وعلى العبادة، وعلى ما سنعرف من أمراض ورحلات زهد وإعراض عن العلم وحلقاته، وما يتدارس فيها من أسفار، وقد نقل النووي في موضوع كثرة محصول الغزالي أن تصانيفه لو وزعت على عمره لخص كل يوم أربعة كراريس، كما وصفه بعض مترجميه بأمير الكتاب، يقصد بذلك كثرة ما ألف، والواقع أن هذا اللقب يصح له حتى بالنسبة إلى أبهة أسلوبه وبلاغته وبيانته وتبيانته، وحتى لسيط الفلسفيات في كتاب « المقاصد »، حيث جعلها في متناول مختلف القراء على اختلاف مشاربهم ومبلغ ادراكهم، هذا الى أن آثاره بقطع النظر عن تنوعها، قد كان لها ما لم يكن لآثار الكثيرين من قبله أو بعده من ذوي وتأثير في شؤون الدنيا والدين، وبما كان لها

من طابع غزالي خاص، حيث إنها محصول العالم الذي أنكر التقليد فاجتهد، وحض على حرية الرأي ومجانفة التبعية بلا جمود ولا عصبية.

(3) لقد كان « ملكشاه » السلجوقي معروفا بتشجيع العلم ونشر الحضارة بحفر الترع وإقامة الجسور، وتحصين المدن، وكان له ولع بالفلك فأسس مرصد بغداد، وعين فيه جماعة من كبار المنجمين منهم عمر ابن ابراهيم الخيامي المعروف بعمر الخيام، وأبو المظفر الأسفزاری، وميمون بن النجيب الواسطي، وقد ألغى هذا المرصد بعد وفاة « ملكشاه »، كما يذكر ابن الأثير أن « ملكشاه » ووزيره نظام الملك جمعاً منجمي الدولة وحددوا للنيروز أول نقطة من الحمل، ومن مشاهير أعلام العهد السلجوقي شيخ الفلاسفة ابن سينا، والشاعر مهيار الديلمي، وشيخ المعتزلة أبو الحسن البصري، وأبو الحسن الماوردي صاحب الأحكام السلطانية، والخطيب البغدادي صاحب كتاب تاريخ بغداد، ولم يكن الغرب الاسلامي بأقل ازدهاراً في العلم من المشرق على نفس هذا العهد الذي عرف ابن حزم، وابن رشيق صاحب العمدة، وابن عبد البر، وابن عبد ربه صاحب العقد الفريد، وجمهوراً غفيراً من الأعلام في مجموعة المصادر الأندلسية.

(4) ويظهر أن تسمية الاسماعيلي في بعض المصادر بأبي نصر مجرد سبق قلم، لأن الاسماعيلي المكتن بأبي نصر مذكور في وفيات عام 427 هـ، وأعني قبل مولد الغزالي بنحو 23 سنة، فالصواب أن يقال الشيخ اسماعيل بن سعدة الاسماعيلي المتوفي سنة 487 هـ، ومرحلة الأخذ في جرجان وعلى الشيخ الاسماعيلي انفراد بذكرها السبكي والناقلون عنه.

ويستحسن ونحن في مجال البحث عن الجذور الروحانية الصوفية منذ نشأته الى نهاية طلبه، أن نشير الى قصة مفيدة في الموضوع لأنها تلفت نظر الباحث الى ملامح النزعة الصوفية في طفولة الامام، وقد نقلها السبكي سماعاً عن الشيخ أسعد اليهني وهي مما سجله الغزالي في « المنقذ من الضلال » الذي يعتبر مذكرات حياته، وللتعليقة التي أجدها عن الشيخ الاسماعيلي قصة أُلصقُ بنطاق المذكرات وأُلقيَ بها وأشكل، لأن التعليقة في الاصطلاح هي الكراسة التي يدون فيها الطالب ما يتعين تأكيده تعلقه بذكرته، وهي ما يسمى عندنا في المغرب بالكناشة، ويحكمها الغزالي في حادثة الطريق بين طوس وجرجان فيقول: « قطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهم، فالتفت اليّ مقدّمهم وقال: ارجع ويحك وإلا هلكت! فقلت له: أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد عليّ تعليقاتي فقط فما هي بشيء تنتفعون به، فقال لي: وما هي تعليقاتك؟ فقلت: كتب في تلك الخلعة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها. فضحك وقال: كيف تدعي أنك عرفت علمها، وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها، وبقيت بلا علم؟ ثم أمر بعض أصحابه فسلم اليّ الخلعة، فتركت تلك الحادثة في نفسي أثراً كبيراً، وقلت في نفسي: هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني في أمري، فلما وافيت « طوس » أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته، وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم أتجرد من علمي ».

(5) ترجم له السبكي في الطبقات ( ج 4 ، ص 9 ط الحسينية المصرية )، وتعرض له أيضاً في ترجمة الغزالي ناقلاً عن معاصر الغزالي وصديقه الشيخ عبد الغافر الفارسي، كما نقل الشيخ مرتضى في « الاتحاف »

بعض ما نقله السبكي عن الشيخ عبد الغافر الفارسي. ويظهر أن مصنف الشيخ عبد الغافر المذكور باسم « السياق » الذي ترجم فيه للغزالي هو مصدر السبكي وغيره في المعلومات المعروفة عنه.

(6) كان نظام الملك وهو أبو الحسن علي بن اسحاق من أبناء الدهاقين وساعد دولة السلجوقيين عالما دينيا عالي الهمة فأجاد العربية، واشتغل بالعلم والتفوق، وسمع الحديث، وقد هدته همته وزرعته الدينية الى اسقاط المكوس والضرائب، وأمر بإلغاء لعن الأشعرية لأن السلاجقة كانوا يسيرون على السنة السلفية. ومذهب الأشعرية وسط بين المعتزلة وبين السلف، وبذلك يطلق عليهم أهل السنة والجماعة، وقد كان البُزْهِيُّونَ وهم شيعة قد حضوا على لعن الأشعرية من فوق المنابر.

(7) نجده يقول مثلا : « إنه لا يدخل على الفلاسفة إلا دخول المطالب المنكر، لا دخول مدع مثبت ». ويفهم من الجمع بين العبارتين، ومن واقع المرفوض في كتابه التهافت أن الرفض مقصور على موضوع الالهيّات، والمرفوضات محدودة كما هو معروف.

(8) ورد تحديد هذا التاريخ في مقدمة تحقيق « بويج » لكتاب « التهافت » اعتمادا على نسخة خطية مكتبة الفاتح في اسطنبول.

(9) القديس طوماس من مواليد « كاسيكا » من أعمال نابولي، ومن تلامذة ألبيرت الكبير في الفلسفة، ويعد القديس طوماس — وهو من طائفة البيديكيين — من أعظم فقهاء النصارى في العصور الوسطى. والملاحظ أنه ينظر بمنظار الغزالي في قضية قدم العالم.

(10) لا خلاف بينهما إلا في الغاية إذ الكلام فكر عقلي، قام للحجاج والدفاع عن العقائد الایمانية بالأدلة العقلية، والفلسفة بحث عقلي وتعليل بالأنظار الفكرية، وترتيب الأدلة والحجج، لتحصيل ملكة الجودة في البراهين، فالمتكلم مدافع، والفيلسوف باحث.

(11) لقد كان مناجه في الرد عليهم غير معهود عند سلفهم، كما كان محكما ومرتبيا الترتيب البارع الذي عرف عن الغزالي في تلخيص الفلسفة اليونانية، حتى لقد توجه اليه الانكار بأن مبالغته في التبسيط جاءت وكأنها لمصلحة الباطنية الذين عجزوا عن نصره مذهبهم بمثل هذا البيان الذي كان في مصلحة دعوتهم، ويقول الغزالي : « إن هذه الملاحظات عليه تشبه إنكار أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي تصنيفه في الرد على المعتزلة » ( انظر المنقذ من الضلال ص 28 ، ط 2 ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ).

(12) انظر هذا التعقيب عند الدكتور جميل صليبا في مجلة العربي الكويتية العدد 13 .

(13) لقيه بها تلميذه أبو بكر بن العربي المعافري عند عودته الى وطنه. وكان اللقاء في صحاري الشام بعد لقاء سابق في بغداد، ففي « شذرات الذهب »، ( 4/ص 13 )، نقلا عن علاء الدين علي بن الصيرفي في كتاب « زاد السالكين »، أن القاضي ابن العربي قال : « رأيت الغزالي في بيرة صحاري الشام، ويده عكازه، وعليه مرقعة، وعلى عاتقه ركوة، وقد كنت رأيته في بغداد يحضر درسه أربعمئة عمامة من أكابر



الناس وأفاضلهم، يأخذون عنه العلم فدنوت منه، وسلمت عليه، وقلت له يا إمام : أليس تدريس العلم في بغداد خيرا من هذا ؟ ، فنظر إليّ شزرا وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الازادة، وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول، ثم أنشد النتفة الشعرية المعروفة :

صرفت هوى ليلى وسعدى بمنزل وعدت إلى تصحيح أول منزل

وفي « القواصم » لابن العربي إفادات أخرى حول ملازمته له لسماع بعض مصنفاته وخصوصا الاحياء، وهذا مما يشير إلى أن « الاحياء » لم يتأخر تصنيفه إلى أواخر عمره في نهاية المطاف، ويترجح أنه توفر على تأليفه بدمشق والاعتكاف بمسجد الصخرة بالقدس.

(14) وهم ابن العماد في « شذرات الذهب » حين قال : إن الغزالي أقام في الشام سنتين فقط ثم حج وعاد إلى بغداد في المدة التي لازمه فيها ابن العربي في رباط أبي سعد، ثم بدا له أن يكسر مغزله، ويعود إلى دمشق وبيت المقدس سائحا فيما بينهما وبين الاسكندرية، كما أن ابن العربي ذكر أن الرحلة كانت سنتين ( انظر ابن الأثير وابن العماد في « الشذرات » 3 ، سنة 488 هـ ) وهؤلاء الذين يقتصرون على ذكر سنتين في رحلة الغزالي لا يلتفتون إلى السفر إلى مصر واعتكافه بالاسكندرية في طريقه للقاء يوسف بن تاشفين حيث جاءه الخبر بوفاته، ولعل المصنفات التي قالوا إنها ألّف في فترة الرحلة لا تفي بها عشر سنوات، فكيف يصنفها في سنتين، كما لاحظ ذلك أحد المعلقين على ابن العربي.

(15) وكان ذلك منه اشتياقا إلى بناته كما قال بعض مترجميه.

(16) انظر نصه بحروفه في « المنقذ من الضلال » ص 48 ط 2 ( اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ).

(17) فتوى كل من المازري والطرطوشي في طبقات الشافعية لابن السبكي ج 4 / ص 122 وما بعدها — المعيار للونشريسي ج 11 .

(18) انظر تفصيل كل هذا والردود عليه في طبقات ابن السبكي الذي كان رأس أنصاره ج 4 / ط الأولى بالحسينية المصرية.